«COMME IL EST ÉCRIT»
L'HISTOIRE D'UN TEXTE

Les corpus canoniques de *Ḥadîṯ* reproduisent le texte suivant, attribué au prophète Muḥammad par des chaînes de transmission remontant à l'un ou à l'autre de ses compagnons :

> «Dieu a dit : J'ai préparé pour mes saints serviteurs ce que l'œil n'a pas vu, ni l'oreille entendu, et qui n'est pas survenu à un cœur d'homme».

Le contexte en est, très généralement, celui de la description du Paradis promis aux croyants fidèles, liée à l'explication ou à l'illustration d'un verset du Coran : «Et nulle âme ne sait ce qui leur a été caché de fraîcheur pour les yeux en rétribution de ce qu'ils faisaient» [*al-Sağda* 32/17-20]. Nous le trouvons chez al-Buḫâri (m. 870), Muslim (m. 875), Ibn Ḥanbal (m. 885), al-Tirmiḏî (m. 890), Ibn Mâğa (m. 893), et sans doute ailleurs. Les auteurs musulmans postérieurs ne manquent pas d'en faire état dans leurs écrits, par exemple al-Ġazalî dans *Iḥya' 'ulûm al-dîn*.

Le lecteur familier des écrits bibliques, *Ancien et Nouveau Testaments*, remarque que le *Ḥadîṯ* ré-emploie là une formule déjà utilisée fréquemment avant lui. Cette formule se trouve textuellement, par exemple, dans la première *Épître de Paul aux Corinthiens* [2/7-10], dans un contexte d'enseignement : voulant communiquer «une sagesse de Dieu mystérieuse et demeurée cachée, inconnue des princes de ce monde», Paul de Tarse dit :

> «Mais, comme il est écrit : c'est ce que l'œil n'a pas vu, l'oreille pas entendu, et qui n'est pas monté au cœur de l'homme, ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment».

Le but visé par l'étude présente n'est ni exégétique, ni théologique. Je voudrais simplement, à partir d'un exemple limité, tenter d'éclairer le contexte mal défini de ce que l'on désigne

globalement par le terme d'*Isrâ'îliyyât*, et de cerner, au moins pour ce cas, les sources et les cheminements probables de ces «données israélites».

Pour cela, nous ne pouvons faire l'économie d'une patiente investigation dans l'histoire de ce petit texte, à la manière de l'archéologue. En effet, depuis l'antiquité biblique jusqu'aux traditions musulmanes, il est né puis a voyagé à travers une dizaine de siècles. Cette investigation prendra pour point de départ et de rayonnement le passage de l'*Épître aux Corinthiens* cité ci-dessus, car c'est lui qui a été à l'origine de la plupart des études effectuées à ce sujet(1).

Les antécédents bibliques et midrashiques de la citation de Paul.

Paul de Tarse, ancien pharisien, ex-disciple de Gamaliel l'Ancien, est familier de l'enseignement synagogal. Il en utilise les méthodes, en particulier le procédé que les exégètes qualifient d'«anthologique» : il met au service de sa pensée et de son enseignement des citations ou des formules bibliques qui, outre sa mémoire, peuvent avoir été puisées dans des sortes d'anthologies pratiques à usage didactique (les *Testimonia*), et qui sont présentées et reformulées en fonction d'un ensemble original où elles s'intègrent au service d'autre chose qu'elles-mêmes.

A première vue, c'est le cas ici, où, apparemment, il s'agit d'une citation de l'Écriture : «comme il est écrit...»

Depuis longtemps les exégètes ont été intrigués par cette citation. Tel quel, en effet, le libellé tripartite (œil — oreille — cœur), associé aux thèmes «ce qui est caché» et «Dieu a préparé», n'en figure dans aucun des livres de la Bible. Il a pourtant, par bribes, des antécédents bibliques à partir desquels, inspirés par une vue nouvelle des choses, ont pu fonctionner chez Paul le procédé anthologique et le style formulaire. L'on cite habituellement le *Deutéronome* (4/32-33), et surtout le prophète *Isaïe* :

> «Jamais on n'a entendu, jamais on n'a ouï dire, jamais l'œil n'a vu qu'un dieu, toi excepté, ait agi pour qui comptait sur lui!» [64/3, v. aussi 52/15].

(1) La citation de Paul a fait l'objet de nombreuses études. L'une de celles qui fournissent le plus d'informations sur les textes où l'on retrouve la même formule, utilisée dans des contextes variés, est de Klaus BERGER, «Zur diskussion über die herkfunft von I Kor. II.9» dans *New Testament Studies*, 24 (1978, 2), pp. 270-283. Je remercie Monsieur J.-D. DUBOIS, Professeur à l'Institut Protestant de Théologie de Paris, de me l'avoir aimablement communiquée.

D'autre part l'expression «monter au cœur» se retrouve par exemple chez *Jérémie* [3/16], et également chez *Isaïe* [65/17]. Enfin «ceux qui l'aiment» est une expression du *Siracide* (ou *Ecclésiastique*) [1/10].

A la fois fidèle et libre à l'égard de ses textes, Paul, en associant de façon originale les formules des uns et des autres, semble alors produire une sorte d'Écriture nouvelle dont il s'autorise pour transmettre son message.

En fait, introduisant sa citation par «comme il est écrit», il semble plutôt ne pas se déclarer original dans cette combinaison textuelle au demeurant facile à mémoriser. Son originalité est ailleurs : elle est de nature théologique et puise son inspiration dans les textes bibliques de Sagesse, comme l'indique bien le contexte immédiat de la citation. «Ce que l'œil n'a point vu ...» c'est, à propos de Jésus auquel est appliqué le texte, cette sorte de subversion de la «folie de la croix» en «sagesse de Dieu» et, par là-même, la transformation d'un condamné à mort sur une croix en «Seigneur de gloire».

En effet, la combinaison textuelle proprement dite semble bien avoir été effectuée avant lui, et avoir existé dans certains commentaires de la *Torah* utilisés dans l'enseignement synagogal, et dont il a pu tirer sa citation pour l'appliquer à une situation nouvelle. Nous en retrouvons les traces anciennes dans les *midrashs* recueillis, compilés et mis en forme à l'époque des Tannaïtes (Ier et IIe s. de notre ère), et la citation a été ré-exploitée par la suite par l'enseignement des rabbins. Ainsi trouvons-nous le passage suivant dans un commentaire sur le livre biblique des *Nombres* :

> «Combien grand est le bien que tu as préparé pour ceux qui te craignent : depuis l'éternité, on n'a pas compris, pas entendu, l'œil n'a pas vu, ô Dieu, excepté toi, ce que Dieu a préparé pour celui qui l'attend» [*Sifré Nombres*, 27/12].

Et dans un *midrash* sur le livre des *Proverbes*, la formule est ré-utilisée par un rabbin du IIIe siècle :

> «Ce que Dieu a préparé aux justes pour l'avenir, cela l'œil ne peut le voir ni l'oreille l'entendre, car il est dit ...» (citation d'*Isaïe* 64/3) [*Midr. Prov*. 13/25](2).

(2) Cités par A. FEUILLET, «L'énigme de I Cor. II, 9. Contribution à l'étude des sources de la christologie paulinienne», dans *Revue Biblique*, LXX (1963), pp. 52-74.

A la différence de l'Épître de Paul, ces deux commentaires transposent le texte-source d'Isaïe dans la perspective eschatologique de la gloire future. Il ne serait pas étonnant qu'ils aient été par la suite la source, directe ou indirecte, de certaines versions du *Ḥadîṯ* musulman sur le même thème.

L'*Apocalypse d'Élie*, Origène et l'*Ambrosiaster*.

L'on s'est demandé également si Paul, en l'occurence, n'aurait pas cité tel quel un texte éventuellement formé avant lui selon le même procédé, et figurant dans un écrit appartenant à la littérature intertestamentaire. En effet, Origène d'Alexandrie (m. 253 ou 254), l'exégète et apologète minutieux des débuts du christianisme, l'affirme très nettement.

Dans la partie de son commentaire sur l'Évangile de Matthieu qui ne nous est parvenue que dans une traduction latine anonyme très ancienne, *Commentariorum in Matthaeum series*(3), il aborde le passage de *Matthieu* 27/9-10. Dans ces deux versets, Matthieu associe très librement, dans une citation qu'il donne comme étant du prophète Jérémie, un passage de celui-ci [*Jér*. 32/6-15] et un passage du prophète Zacharie [*Za*. 11/12-13]. Origène, en bon exégète, restitue le texte sur les trente sicles d'argent (salaire de Judas pour sa trahison) comme venant de Zacharie, et il dit :

> «Je conjecture ou bien que c'est une erreur d'écriture, et qu'à la place de Zacharie a été mentionné Jérémie, ou bien qu'il existe quelque écrit «secret» de Jérémie dans lequel c'est écrit [*aut esse aliquam secretam Jeremiae scripturam in qua scribitur*]...»

Il existe, de fait, un pseudépigraphe intitulé *Paralipomènes de Jérémie* («apocryphe», c'est-à-dire «écrit non manifesté/caché»), dans lequel, d'ailleurs, ne figure pas la citation considérée(4).

> «Mais, poursuit Origène, si, ce disant, quelqu'un estime devoir se choquer, qu'il regarde si quelque part ceci est prophétisé dans les (écrits)

(3) Sur cette traduction, V. ORIGÈNE, *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*; Paris, Le Cerf; t. I, 1970 («Sources chrétiennes» nº 162); Introduction, pp. 19-20. La publication de ce Commentaire (Texte, Trad. et Notes par R. Girod) par les «Sources chrétiennes» concerne la partie conservée en grec. La partie qui n'existe plus que dans son ancienne traduction en latin *(Commentariorum ...)* figure dans J.-P. MIGNE, *Patrologia Graeca* (Paris, 1857-1866) [= P.G.], t. XIII.

(4) V. *La Bible. Écrits intertestamentaires*; Paris, n.r.f., 1987 («La Pléiade»), pp. 1731-1763.

secrets de Jérémie, sachant de plus que même l'Apôtre [= Paul] cite certains passages des apocryphes [*secretorum*]; ainsi il dit quelque part : «Ce qu'œil n'a point vu, ni oreille entendu»; car ceci ne se trouve cité dans aucun livre régulier, sinon dans les (écrits) secrets du prophète Élie [*in nullo enim regulari libro hoc invenitur, nisi in secretis Eliae prophetae*]» [Migne, *P.G.*, t. XIII, col. 1769, § 117].

Les allusions à des «livres secrets» [ἀποκρύφοι] dont s'autorisent les écrivains du Nouveau Testament en tant qu'Écriture sont fréquents chez Origène. Ainsi évoque-t-il un apocryphe intitulé *Livre de Jammès et Mambrès*, à propos des magiciens opposés à Moïse(5); un Isaïe apocryphe(6) à propos du martyre d'Isaïe «scié en deux par le peuple»(7); une «Écriture qui ne fait pas partie des livres communément reçus, mais qui est vraisemblablement apocryphe» à propos du prophète Zacharie assassiné «entre le sanctuaire et l'autel» [*Matt.* 23/35](8).

Origène n'est pas le seul à évoquer le témoignage de pseudépigraphes pour éclairer ses commentaires exégétiques. Au IVe siècle, dans l'Église latine, Jérôme, le premier traducteur de la Bible en latin (m. 419 ou 420), citera lui aussi, par exemple, l'*Ascension d'Isaïe* et l'*Apocalypse d'Élie*(9). La mention de l'*Apocalypse d'Élie* revient également, à propos du texte reproduit par Paul «ce que l'œil n'a point vu...», dans l'*Ambrosiaster*.

L'*Ambrosiaster* est un ample commentaire en latin des Épîtres de Paul, rédigé entre 363 et 384, à l'époque du pape Damase 1er. L'humaniste Erasme de Rotterdam (m. en 1536) fut le premier à dire que ce commentaire avait été faussement attribué à l'évêque Ambroise de Milan (m. 397), dont il avait publié les œuvres. Non sans quelque mépris il qualifia son auteur d'«illustre auteur inconnu», et le baptisa *Ambrosiaster*, «l'Ambrosiastre».

Dans le commentaire de l'*Ambrosiaster* concernant 1 Cor. 2/9 («ce que l'œil n'a point vu...»), il est dit ceci :

(5) V. J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, Londres 1985, pp. 427-442; *Écrits intertestamentaires*, «Écrit de Damas», 5/18-19 (p. 153).

(6) *Commentaire* .. («Sources Chrétiennes» n° 162), pp. 226-227; et P.G., t. XIII, col. 881-882.

(7) V. *La Bible. Écrits intert.*, «Martyre d'Isaïe» 5/1 (p. 1031).

(8) *Commentaire* .. («Sources chrétiennes» n° 162), pp. 226-227. Sur la position d'Origène à l'égard du canon biblique v. E. Junod, «La formation et la composition de l'Ancien Testament dans l'Église grecque des quatre premiers siècles», dans *Le canon de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1984, en part. pp. 116 sq.

(9) Cité dans J.-P. Migne, P.G., t. XIII, col. 881, note 19.

« Cet écrit se trouve, en d'autres termes, dans le prophète *Isaïe*; il est dans l'*Apocalypse d'Élie*, dans les apocryphes [*hoc scriptum est in Esaia profeta aliis verbis; est in apocalypsi Heliae in apocryfis*](10).

Telle que nous la connaissons, l'*Apocalypse d'Élie* est un ouvrage aux éléments assez hétérogènes, et qui a été probablement remanié par un rédacteur chrétien entre le IIe et le IIIe siècle. Il fut composé en grec à une date incertaine au début de notre ère, mais de cette version grecque il ne reste que les débris de six lignes sur un fragment de papyrus du IVe siècle. Cependant le texte fut traduit successivement en deux dialectes coptes, et ces traductions ont été retrouvées dans quatre manuscrits du IVe siècle également, tous incomplets. Il en existe aussi une version hébraïque. Mais aucune de ces versions ne comporte la phrase « ce que l'œil n'a point vu ... » citée par Paul. Ceci peut laisser supposer — si toutefois les témoignages d'Origène et de l'*Ambrosiaster* sont à retenir — soit qu'elle se trouve dans l'une des parties manquantes de l'*Apocalypse d'Élie* que nous connaissons, soit qu'il ait pu exister une autre *Apocalypse d'Élie* dont le texte n'a pas été retrouvé(11). Nous noterons que le prophète Élie est connu de la prédication islamique primitive : il est évoqué assez brièvement par le Coran (37/123-130 et 6/85).

Autres pseudépigraphes de l'*Ancien Testament*.

Que l'on puisse ou non la retrouver un jour dans une *Apocalypse d'Élie,* la formule « ce que l'œil n'a point vu ... » a été utilisée par d'autres auteurs de la littérature apocalyptique intertestamentaires. La liste des ouvrages où elle figure déborde d'ailleurs la production juive; elle s'étend aux pseudépigraphes chrétiens, aux écrits manichéens, et naturellement aux textes des Pères de l'Église dans les premiers siècles de notre ère.

J'évoquerai à ce propos, et à titre d'exemple, le livre des *Antiquités bibliques,* ou notre texte est utilisé dans un contexte apocalyptique. C'est dans un contexte analogue que nous le

(10) *Ambrosiaster qui dicitur Commentarius in Epistulas paulinas*; éd. H.-J. Vogels : Vindobonae, Hoelder-Pichner-Tempsky, 3 vol. (1966, 1968, 1969); (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Academia scientiarum austriaca, vol. LXXXI); II, 26-27.

(11) *La Bible. Écrits inter.*; Introd. gale pp. CXLIV sq.; « Apocalypse d'Élie », Notice, Bibl. et trad., pp. 1797-1824. Dans la bibliographie v. en part. J. M. ROSENSTIEHL, *L'Apocalypse d'Élie*, Paris, Geuthner, 1972.

trouvons aussi dans une version éthiopienne de l'*Apocalypse d'Esdras*(12). Ces deux ouvrages semblent être issus d'un même milieu producteur : celui de communautés de la secte juive essénienne dispersées après la destruction du Temple de Jérusalem par Titus en 70 de notre ère. Cependant, la première rédaction des *Antiquités bibliques* peut être antérieure (Ier s. av. J.-C.). Traduite assez vite en grec, elle aurait connu sa composition définitive après l'année 70 de J.-C.

L'ouvrage a été appelé «Pseudo-Philon» parce qu'il fut un moment attribué de façon erronée au philosophe Philon d'Alexandrie (m. en 54 ap. J.-C.). Il ne nous est parvenu que dans une version latine, traduction effectuée sur le texte grec au IIe ou au IIIe siècle. Dans la partie consacrée au juge d'Israël Cénez, le chapitre 26 évoque les douze pierres précieuses représentant les douze tribus d'Israël rénovées et purifiées. Dieu y annonce le jour où, se souvenant du monde, il «visitera les habitants de la terre» :

> «Alors [dit Dieu] je les prendrai [ces douze pierres précieuses], celles-là et d'autres plus nombreuses et bien meilleures, de ce lieu que l'œil n'a pas vu, que l'oreille n'a pas entendu, et qui n'est pas venu au cœur de l'homme, jusqu'à ce qu'une chose semblable arrive dans le monde *[quod oculus non vidit nec auris audivit et in cor hominis non ascendit quousque tale aliquid fieret in seculum]*. Alors les justes n'auront pas besoin de la lumière du soleil ni de la splendeur de la lune, car la lumière des pierres précieuses sera leur lumière». Cénez se leva et dit : «Voilà quel bien immense Dieu a fait aux hommes *[ecce quantum bonum fecit Deus hominibus]* [26/16](13).

Si la phrase «ce que l'œil n'a point vu ...» est de la toute première rédaction de l'ouvrage, on peut penser que l'auteur reprend là, comme Paul, une expression stéréotypée devenue courante dans les commentaires bibliques juifs de l'époque, formulée à partir de texte d'Isaïe. L'on notera en effet que les deux formulations, celle de Paul et celle du pseudépigraphe, sont, dans leur partie essentielle, rigoureusement identiques, comme leur sera identique par la suite la formulation du *ḥadīṯ* musulman.

Il serait possible, dans une étude élargie, d'analyser l'attitude des évangélistes, de Paul, et des chrétiens de l'Église primitive à

(12) V K. Berger, art. cit. pp. 271-272.

(13) *Écrits intert.*, Introd. gale pp. CIV sq. ; «Livre des Antiquités bibliques», 26/13 (pp. 1310-1311). V. également Pseudo-Philon, *Les Antiquités bibliques*, texte crit. et trad., Paris, Le Cerf, 1976, 2 vol. («Sources chrétiennes» no 229 et 230).

l'égard de la littérature pseudépigraphique juive, à laquelle ils se réfèrent plus d'une fois. Ce que l'on peut dire ici, c'est que dans les premiers siècles de notre ère les ouvrages «apocryphes» étaient utilisés, et les thèmes qu'ils véhiculaient faisaient partie de la culture religieuse ambiante, tant dans les milieux juifs que chrétiens. Nous en avons l'écho dans la prédication islamique des premiers temps : les «livres cachés» des Juifs sont en effet évoqués dans le Coran, sur le ton polémique d'un reproche et d'une revendication :

> «Qui a fait descendre le livre qu'apporta Moïse, lumière et direction pour les hommes? Vous en faites des rouleaux de papyrus que vous manifestez, et (dont) vous cachez beaucoup...» *[al-An'âm,* 6/91]

[... تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ...]

Nous reviendrons plus loin, à propos du texte qui nous occupe, sur la question de la diffusion de ces écrits, «canoniques» ou «cachés» (apocryphes) dans la Péninsule arabe d'alors.

Pseudépigraphes chrétiens.

Le texte «ce que l'œil n'a pas vu...» a également très bien pu être ré-employé par le *ḥadīṯ* à partir d'un pseudépigraphe chrétien. La rédaction d'ouvrages pseudépigraphiques, en effet, n'est pas seulement une donnée du judaïsme tardif. C'est aussi une donnée du christianisme primitif. Celui-ci a connu une floraison d'écrits parallèles à ceux qui, réunis maintenant dans le Nouveau Testament, ont été reçus dans l'Église : recueils concernant l'enfance de Jésus et de Marie, dont nous retrouvons des éléments dans le Coran, écrits rédigés autour des «actes» des Apôtres. Nous avons ainsi des *Actes* de Pierre, de Paul, de Jean, d'André, de Thomas. Non reçus officiellement dans l'Église chrétienne, beaucoup d'entre eux ont été, en revanche, intégrés dans les Écritures manichéennes.

La seule version complète connue des *Actes de Pierre* a été conservée en latin dans un manuscrit italien du VIIe siècle. Mais nous en avons un fragment en copte, version sa'îdique d'un original grec. Ce fragment a été trouvé, entre autres textes, à Akhmîm, en Haute-Égypte, dans un papyrus que l'on date de la fin du IVe ou du début du Ve siècle. La composition originelle des *Actes de Pierre* pourrait remonter au début du IIe siècle.

Notre texte «ce que l'œil n'a point vu...» figure dans la version

complète publiée, traduite et commentée par L. Vouaux[14]. Il fait partie des paroles-testament attribuées à Pierre avant son martyre :

«Réfugiez-vous auprès de Lui, et ayant appris qu'en lui seul vous existez, vous obtiendrez ce dont il vous parle, ce que ni œil n'a vu, ni oreille n'a entendu, et ce qui n'est pas entré dans le cœur de l'homme» [p. 457].

Notre texte figure encore, toujours transposé dans un contexte eschatologique, dans une *Apocalypse de Pierre* que l'on date de la fin du IIe siècle. Un fragment grec de cette apocalypse a été trouvé à Akhmîm. Mais il en existe une version en karshûnî (arabe écrit en lettres syriaques), et une version éthiopienne.

En ce qui concerne «ce que l'œil n'a point vu...», ces deux versions comportent un élément particulier : à la formulation tripartite habituelle (œil, oreille, cœur) elles ajoutent un quatrième élément : les Anges, ou les Puissances célestes. Dans la version en karshûnî, et selon la traduction en anglais donnée par A. Mingana :

«...and was not perceived by the awe-inspiring Powers»;

et dans la version éthiopienne, selon la traduction en français donnée par S. Grébaut :

«...et aussi de ce que n'ont pas vu les Anges ni les Vertus»([15]).

Nous retrouvons l'élément des Anges dans une version du *ḥadîṯ* musulman attribuée à ʿAbd-Allâh Ibn ʿUmar :

... وَ مَا لَمْ يَسْمَعْهُ مَلَكٌ مُقَرَّب

«...et ce que n'a entendu aucun Ange rapproché (de Dieu)» [al-Ṭabarî, commentaire de Coran 32/17].

Un grand nombre de pseudépigraphes sont issus des courants gnostiques d'inspiration chrétienne, livres secrets/cachés, réservés

(14) *Les Actes de Pierre*, intr., texte, trad. et commentaires par L. Vouaux, Paris, Letouzey et Ané, 1922. Sur le fragment d'Akhmim v. M. Tardieu et J.-D. Dubois, *Introduction à la littérature gnostique*, I, Paris, Le Cerf 1986, pp. 99-138; les auteurs soulignent que l'*Acte de Pierre* qui est relaté dans ce fragment n'est pas un texte gnostique, mais que les gnostiques l'ont fait leur (v. p. 135).

(15) V. K. Berger, art. cité, pp. 274-275 et réf. V. également F. Amyot, *Évangiles apocryphes*, Paris, Fayard 1952, pp. 287-294. L'*Apocalypse de Pierre* dont il est question ici est différente de celle découverte dans les textes gnostiques de Nag Hammâdî.

à des initiés, «apocryphes» au sens plein du terme. L'*Évangile selon Thomas,* dans lequel nous retrouvons notre petit texte, est l'un de ces écrits. Rédigé initialement en grec vers la fin du IIe siècle, il se situe dans la tradition chrétienne syriaque marquée par la dévotion à l'apôtre Thomas («le Jumeau»). Dans la tradition ésotérique qui se réfère à lui, Thomas devient, à titre de «jumeau» de Jésus, l'initié parfait, modèle de tout gnostique. Un phénomène analogue se produira dans la tradition ésotérique islamique à propos de ʿAlî par rapport à Muḥammad.

L'*Évangile selon Thomas* a été redécouvert en traduction copte, dans l'ensemble des papyri de Nagʿ Ḥammâdî (IIe-IVe siècles), en Haute-Égypte, à une soixantaine de kilomètres au nord-ouest de Louqsor. Il n'a rien d'un évangile biographique. C'est un recueil de 114 «dits» (*logia, ḥadîṯ*, pourrait-on dire) attribués à Jésus par l'intermédiaire de Thomas, et dont plus de la moitié figuraient déjà dans les évangiles canoniques.

Le texte du *logion* n° 17 est le suivant, en traduction française :

> «Jésus a dit : Je vous donnerai ce que l'œil n'a pas vu, et ce que l'oreille n'a pas entendu, et ce que la main n'a pas touché, et (ce qui) n'est pas monté au cœur de l'homme»[16].

Je n'aborderai pas ici le problème, très étudié, de l'existence de recueils de «dits» de Jésus antérieurs aux écrits du *Nouveau Testament* tels que nous les possédons actuellement ; ni celui du réemploi de ces dits par l'*Évangile selon Thomas* dans une perspective gnostique ; ni, enfin, celui des liens qui peuvent exister entre le *logion* 17 de cet ouvrage et la citation de Paul dans la première *Épître aux Corinthiens.*

En revanche, il me paraît utile ici, dans la perspective d'une étude sur le *ḥadîṯ* musulman correspondant, de souligner d'ores et déjà deux choses sur lequelles je reviendrai par la suite.

L'*Évangile selon Thomas* est un recueil de *logia,* dont chacun est introduit par : «Jésus a dit». Nous retrouvons identique cette même forme littéraire dans certaines collections des *ḥadîṯ-s* antérieures à la constitution des grands corpus classiques, en particulier celle de Hammâm Ibn Munabbih.

De plus, les milieux dont sont issus les pseudépigraphes chrétiens

(16) V. R. Kuntzmann et J.-D. Dubois, *Nag Hammadi, Évangile selon Thomas. Textes gnostiques. Aux origines du christianisme*, Paris, Le Cerf 1987. Les auteurs donnent la traduction intégrale de «L'Évangile selon Thomas» pp. 46-57.

où figure notre texte sont intéressants à étudier, car ils peuvent avoir constitué autant de maillons dans la chaîne de transmission ultérieure du texte, ou de certaines de ses versions, aux traditionnistes musulmans : églises chrétiennes mésopotamiennes de langue syriaque, marquées par les références à l'apôtre Thomas ; église chrétienne copte d'Égypte, dont les découvertes d'Akhmîm et de Nagʿ Ḥammâdî illustrent le rôle dans la diffusion des textes religieux ; église chrétienne d'Éthiopie, traductrice des textes juifs et chrétiens entre le IVe et le VIe siècle, et qui adoptera certains pseudépigraphes dans ses Écritures saintes

Les Écritures manichéennes.

Sans doute une mention particulière doit-elle être faite, à propos de notre texte et de beaucoup d'autres, de l'Église manichéenne entre le IIIe et le VIIe siècles de notre ère.

Au xe siècle, Ibn al-Nadîm consacre à la doctrine manichéenne un long développement dans son *Fihrist* :

> «L'inspiration, dit-il, vint à Mânî par un ange apppelé *al-Tawm,* nom nabatéen signifiant «le pair» *(al-Qarîn)*... Il tira sa doctrine du zoroastrisme *(al-maǧûsiyya)* et du christianisme, comme l'écriture *(al-qalam)* dans laquelle il écrivait les livres religieux était tirée du syriaque et du persan» *[Fihrist,* pp. 471-472].

La référence à «Thomas le jumeau» intéresse directement notre propos. En effet, le *logion* «ce que l'œil n'a point vu ...» a été repris en particulier dans un texte découvert, parmi d'autres écrits manichéens, dans l'oasis de Tourfan (Turkestan chinois). Le *logion* est utilisé dans la formulation d'un serment par lequel le gnostique s'engage à ne pas divulguer la gnose(17).

L'on sait que, très missionnaire, le manichéisme connut une grande extension. Outre la découverte des textes de Tourfan, rédigés en dialectes iraniens, en ouïgour et chinois, il faut signaler entre autres celles des textes manichéens coptes du IVe siècle à Madinat Mâdi, dans le Fayoum. Ces textes proviennent de la région d'Assiout, centre de propagande manichéenne à la fin du IIIe siècle. On sait par ailleurs les liens entretenus avec le manichéisme par le royaume arabe de Ḥîra où il s'implanta à la fin du IIIe siècle. Ibn al-Kalbî (m. vers 820), l'historien et généalogiste

(17) V. R. KASSER, *L'Évangile selon Thomas*, Neufchâtel, Delachaux et Niestlé, 1961, p. 53 note (1).

bien connu des Arabes d'avant et des débuts de l'islam, dans l'éventail des doctrines religieuses dont il dit qu'elles avaient gagné les Arabes, parle entre autres des qurayshites de la Mekke ayant adhéré à la *zandaqa* (il faut sans doute comprendre le manichéisme considéré comme une hérésie chrétienne) :

> « Mujâhid a dit : J'ai demandé à Ibn 'Abbâs : Et d'où vient qu'ils soient tombés dans la *zandaqa*? Il a répondu : De Ḥîra. Ils y amenaient leurs marchandises et ils rencontraient les chrétiens, qui les instruisaient » [*Maṯâlib al-'Arab,* cité par G. Monnot, *Islam et religions,* p. 33].

L'information sera reprise plus tard par Ibn Qutayba. Parmi les qurayshites gagnés par le manichéisme, Ibn al-Kalbî cite al-Naḍr Ibn al-Ḥâriṯ. C'est une réflexion de ce personnage qui selon Ibn Isḥâq [*Sîra,* I, 381], aurait suscité le verset coranique où est évoqué le reproche fait à Muḥammad d'avoir recopié les « légendes des anciens » [Coran 25/4-5] :

> « Par Allâh, aurait déclaré al-Naḍr, Muḥammad n'est pas meilleur en récit [*ḥadîṯ*] que moi. Ce qu'il dit n'est autre que légendes des anciens que je me suis recopiées moi-même comme il se les est recopiées ».

Enfin, selon une forte hypothèse présentée par W. Seston, la propagande manichéenne en Égypte aurait été favorisée par les Sassanides perses, ennemis des Romains, à l'époque de Dioclétien au début du IVe siècle, par l'intermédiaire de marchands arabes provenant du royaume lakhmide de Ḥîra(18).

En fait, ce n'est pas dans un désert culturel et religieux que devaient naître et se développer, à la suite, parallèlement ou conjointement à ces grands courants, les écrits islamiques primitifs. Connaissant par ailleurs les relations très anciennes des musulmans des premières générations avec les milieux juifs, chrétiens, manichéens porteurs d'Écritures (Byzantins, Mésopotamiens, Égyptiens, Éthiopiens), nous ne nous étonnons pas de voir figurer textuellement dans les corpus de *Ḥadîṯ* la citation de l'« Écriture » dont Paul de Tarse s'autorisait en 55-57 de notre ère.

(18) Sur les *Maṯâlib al-'Arab* d'Ibn al-Kalbî, v. G. MONNOT, *Islam et religions*, Paris, Maisonneuve et Larose 1986, pp. 32-34; sur le manichéisme et Hîra v. W. SESTON, « Le roi sassanide Narsès, les Arabes et le manichéisme », dans *Mélanges syriens offerts à Monsieurs René Dussaud,* 2 vol., Paris, Geuthner 1939, vol. I pp. 227-234. Sur Mani et le manichéisme d'une façon générale v. les articles de J. RIÈS et leurs références dans P. POUPARD, *Dictionnaire des religions*, Paris, P.U.F. 1984, pp. 1023-1038.

Dans le *Ḥadîṯ*, où elle aboutit par différents canaux, elle est alors précédée soit de la formule attribuée à Muḥammad qui la cite : « Dieu a dit», soit, parfois, de la formule de l'un de ses compagnons «il est écrit dans la *Torah*», soit, mais plus rarement, de la formule «le Prophète a dit».

Le *Ḥadîṯ*.

Dans les corpus de *Ḥadîṯ* la citation est généralement appliquée à la situation des croyants fidèles récompensés dans le Paradis : ils jouiront de «ce que l'œil n'a point vu etc.».

Cette application procède peut-être, chez certains traditionnistes des VIIIe et IXe siècles, du souci de tempérer les interprétations trop littérales et unilatérales des passages coraniques concernant les délices du Paradis et ses plaisirs bien terrestres. A moins qu'elle en soit conçue simplement comme une extension : ces plaisirs existeront même au-delà de ce que l'œil peut voir, l'oreille entendre et le cœur de l'homme concevoir et désirer. Une autre idée qui émerge de certains des *ḥadiṯ-s* rapportés et où est insérée la citation, c'est celle de la gradation de ces joies suivant la qualité des désirs des croyants, plus ou moins élevée : il y a au Paradis des degrés inférieurs et des degrés supérieurs, le degré supérieur étant celui désiré par Moïse, là où Dieu garantit «ce que l'œil ne peut voir ...».

Quoi qu'il en soit de ces enchâssements interprétatifs, l'ensemble de la tradition musulmane considère le texte cité comme ayant été prononcé authentiquement par Muḥammad. Le problème d'authenticité stricte nous importe peu en l'occurrence. Ce qui est certain, c'est que ce texte est entré très tôt dans la tradition islamique, et qu'il y a fait fortune par la suite. Nous le trouvons dans les tout premiers corpus généraux du *Ḥadîṯ* : ceux d'al-Buḫârî, de Muslim, d'al-Tirmiḏî, d'Ibn Mâǧa, d'Ibn Ḥanbal. Le texte que l'on en retrouve presque partout est uniforme. Le voici tel qu'il figure pour sa partie essentielle dans ces corpus, attribué à Muḥammad sous l'autorité d'Abû-Hurayra :

... عن أبي هريرة رضه قال : قال رسول اللّه صلّعم :
قال اللّه : أَعْدَدْتُ لِعِبَادي الصَّالِحِينَ ما لاَ عَيْنٌ رَأَتْ وَ لاَ
أُذُنٌ سَمِعَتْ وَ لاَ خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ

«... d'Abû-Hurayra (qui) a dit : l'envoyé de Dieu a dit : Dieu a dit : J'ai préparé pour mes saints serviteurs ce qu'œil n'a pas vu, ni oreille entendu, et qui n'est pas survenu à un cœur d'homme»...

Le contexte où est inséré le *logion* est toujours un contexte eschatologique : celui des fins dernières de l'homme et de la récompense du Paradis. En cela ses transmetteurs se situent plus dans la ligne de l'interprétation des *midrash-s* sur le texte d'Isaïe 64/3, comme des écrits apocalyptiques ultérieurs, que dans celle de l'Épître de Paul aux Corinthiens centrée sur la Christ Sagesse de Dieu. Quoi qu'il en soit, nous pouvons remarquer que le texte cité proprement dit est la traduction mot pour mot de la formule tripartite que nous avons suivie au cours des quelques étapes de son voyage dans les textes religieux antérieurs.

Cependant, dans les corpus de *Ḥadîṯ*, outre parfois une légère variation du texte même, l'environnement de celui-ci peut être différent suivant les transmetteurs. Ces différences présentent un certain intérêt. Je prendrai pour base de la confrontation les deux *Ṣaḥîḥ* (al-Buḫârî, Muslim), les *Sunan* d'Ibn Mâǧa, et le *Musnad* d'Ibn Ḥanbal(19). J'y ajouterai la sélection effectuée par al-Ṭabarî dans son commentaire coranique [*al-Saǧda,* 32/17].

L'attribution du dit : à Dieu? à Muḥammad? à la *Torah*?

Dans leur grande majorité, les différentes filières de transmission du texte sont dites remonter à Muḥammad par l'un de ses compagnons directs. Abû-Hurayra y domine par la fréquence. Mais nous trouvons aussi ʿAbd-Allâh Ibn ʿUmar, Ibn Masʿûd, Sahl Ibn Saʿd, Abû-Saʿîd al-Ḫudrî, al-Muġîra Ibn Šuʿba.

La plupart des versions attribuent le dit à Dieu lui-même par l'intermédiaire de Muḥammad, mais non sans certaines nuances d'expression qui ne sont pas neutres.

Dans la plupart des cas, cette attribution est formelle et explicite : «L'envoyé de Dieu a dit : Dieu a dit : «J'ai préparé...» Cependant, certains *ḥadîṯ-s* omettent l'eulogie habituellement utilisée à propos de Dieu lorsqu'on cite le Coran («exalté soit-il» ou une formule analogue). D'autres n'emploient pas la formule «Dieu a dit», ou «Dieu dit», mais «votre Seigneur a dit *[qâla Rabbukum]*»,

(19) Pour les références, v. A. J. Wensinck et coll., *Concordance et indices de la Tradition musulmane*, Leyden, E. J. Brill, 7 vol. (1936-1969); vol. I, 47 *(uḏun)*, et vol. IV, 451 *(ʿayn)*.

ou bien «X, le tenant de l'envoyé de Dieu, le tenant de son Seigneur (qui) a dit... *[X 'an rasûl Allâh 'an Rabbihi qâl ...]*».

Par ailleurs, dans le récit attribué à al-Muġîra Ibn Šu'ba, il s'agit d'une prédication en chaire évoquant un dialogue entre Dieu et Moïse. Le texte est alors une réponse de Dieu à Moïse. Il est évident que dans un contexte comme celui-ci, la portée de l'attribution à Dieu n'est pas la même que dans les autres *ḥadîṯ-s*.

Ces nuances ne sont pas neutres, car si «Dieu a dit» à Muḥammad une parole que l'on ne retrouve pas dans le Coran, il faut trouver à cette parole moins «canonique» que l'autre un statut, en s'interrogeant éventuellement sur la cause de son absence dans le livre saint propre aux Musulmans. *Mutatis mutandis,* nous avons là un problème analogue à celui qui était posé à Origène par des esprits tatillons à propos de plusieurs citations de «l'Écriture» par Paul ou par Matthieu dans les livres du Nouveau Testament.

Dans l'une des chaînes de transmission remontant à Abû-Hurayra, ce problème est posé à l'un des traditionnistes : «On demanda à Sufyân : «(est-ce) une transmission *[riwâya?]*» La réponse de Sufyân est : «et quoi donc? *[fa-'ayyu šay'?]*». Une simple *riwâya,* fût-elle à partir de Dieu *['an Rabbihi]*, n'a pas le même statut qu'une *qirâ'a,* un *qur'ân.*

Notre texte ne constitue pas le seul cas, tant s'en faut, à propos duquel le problème se posa aux docteurs musulmans postérieurs. Ceux-ci furent donc amenés à préciser le statut qu'il convenait d'attribuer à ce genre de traditions. Ils lui donnèrent le nom de *ḥadîṯ qudsî* (sacré) ou *ilâhî* (divin), pour le distinguer du *ḥadîṯ nabawî* (prophétique). Les «traditions sacrées» firent par la suite l'objet des traités particuliers [v. *E.I., Ḥadîth Ḳudsî*].

Cependant parfois, mais plus rarement, le texte cité est attribué à Muḥammad. Celui-ci l'aurait prononcé en conclusion d'une séance au cours de laquelle il parlait du Paradis : «Dans le Paradis, il y a ...», et la formule habituelle «Dieu a dit : J'ai préparé ...» ne figure pas dans son propos. Ou bien un autre traditionniste dit : «Je pense que c'est du prophète *[aḥsabuhu 'an al-nabiyy]*». En ce dernier cas, l'appui sur l'autorité finale d'Abû-Hurayra est curieuse, car la version de l'attribution, et celle du texte même, contreviennent à tout ce qui est rapporté par ailleurs d'Abû-Hurayra. Notons que dans la chaîne de transmission donnée par Ibn Ḥanbal, puis par al-Ṭabarî, figure alors le nom d'un certain Ṯâbit. Celui-ci peut fort bien être un de ces noms fictifs analysés

par G. H. A. Juynboll, et qui ont pour fonction, tout en comblant les lacunes d'un *isnâd,* d'évoquer un problème que se pose l'auteur de l'ouvrage.

C'est dans la sélection d'al-Ṭabarî que, par trois fois nous avons aussi l'évocation de la *Torah,* avec l'appui deux fois sur l'autorité d'Ibn Mas'ûd, et une fois sur celle de 'Abd-Allâh Ibn 'Umar. Il n'est même pas dit là que la mention de la *Torah* est de Muḥammad : Ibn Mas'ûd et 'Abd-Allâh Ibn 'Umar n'y font que commenter eux-mêmes le passage du Coran 32/17 en disant : « Il est écrit dans la *Torah ...* » C'est un *tafsîr,* ce n'est pas tout à fait un *ḥadîṯ*, en tout cas, ici, pas de Muḥammad.

Cette divergence dans l'attribution respective à Dieu, à Muḥammad et à la *Torah* laisse penser que la source extérieure du dit a été différente suivant les filières de transmission. Si l'on voulait pousser très loin l'analyse, il serait bon d'étudier le lien qui existe peut-être, à propos de la mention des Anges, entre la version de 'Abd-Allâh Ibn 'Umar, l'Apocalypse syriaque de Daniel et les versions de l'*Apocalypse de Pierre.* De même, il y a peut-être un lien de filiation entre le récit d'al-Muġîra Ibn Šu'ba sur le dialogue de Moïse avec Dieu à propos du Paradis, et certains commentaires midrashiques ou certains pseudépigraphes autour de Moïse. Je me bornerai ici à ce qui me semble constituer le noyau central des corpus de *Ḥadîṯ* en la matière, à savoir la version uniforme attribuée par Muḥammad selon la transmission d'Abû-Hurayra.

Les filières de transmission d'Abû-Hurayra.

Si nous nous en tenons aux chaînes de transmission qui aboutissent à Abû-Hurayra, nous pouvons faire les remarques suivantes :

1° La majorité des traditionnistes dont les noms figurent au tout début des chaînes de transmission après Abû-Hurayra sont des personnes d'origine non arabe. Cela n'est d'ailleurs pas particulier aux filières de transmission de notre texte. Dans son ensemble, la littérature du *Ḥadîṯ* est très redevable aux *mawâlî,* « clients » étrangers des familles ou des tribus arabes, et qui tiennent une place importante dans l'élaboration et le développement de la transmission. Ce fait en lui-même, comme les voyages incessants des uns et des autres entre le Hedjâz, le Yémen, la Syrie, l'Irak et l'Égypte n'ont pu que renforcer le caractère « interculturel » de l'élaboration des textes, caractère favorisé encore par l'expansion musulmane en dehors de la Péninsule.

2° Les filières de transmission peuvent donner à penser qu'elles sont indépendantes les unes des autres. Il n'en est rien. Le cas de Sufyân Ibn ʿUyayna (m. en 814), dont le nom revient fréquemment par exemple chez al-Buḫârî à propos de notre texte, est exemplaire à ce sujet : sa biographie nous informe qu'au Ḥiǧâz, à Kûfa, au Yémen, il est en contact avec al-Aʿmaš, et avec ʿAbd-al-Razzaq Ibn Hammâm Ibn Nâfiʿ, lesquels font respectivement partie de deux chaînes de transmission différentes pour le *ḥadîṯ* considéré. Nous savons par ailleurs qu'il est l'un des principaux maîtres d'Ibn Ḥanbal, l'auteur du *Musnad,* alors que celui-ci, toujours pour le même texte, ne fait pas mention de son nom dans l'une de ses chaînes de transmission.

3° Que le nom d'un traditionniste précède l'autre ou le suive dans une chaîne particulière ne veut pas forcément dire que l'un dépend toujours de l'autre : Sufyân peut-être à la fois source et transmetteur pour al-Aʿmaš, et réciproquement. Il en est de même entre Maʿmar Ibn Râšid et ʿAbd-al-Razzâq [Ibn al-ʿImâd, *Šaḏarât,* I, 354 ; F. Sezgin, *Geschichte,* I p. 86]. On peut supposer le même genre de processus entre les compagnons de Muḥammad eux-mêmes et leurs transmetteurs immédiats : les seconds peuvent très bien avoir été sources des premiers pour un certain nombre de choses. Cela n'est jamais dit car, en l'occurence, intervient une inégalité de statut et de rôle, surtout si, comme cela se présente souvent, le «transmetteur» est un *mawlâ,* un «client» non arabe.

Le lien avec la sourate *al-Saǧda* [32/17].

Dans de nombreux cas, les transmetteurs tiennent à établir un lien d'équivalence entre la parole citée et le passage coranique : «Et nulle âme ne sait ce qui leur a été caché de rafraîchissement pour les yeux ...». La formulation de cette équivalence peut prendre des tours différents : «Puis il récita», ou «La confirmation en est dans le Livre de Dieu», ou «Et nous, nous le récitons (de la façon suivante), ou «C'est l'homologue de ...», ou «Récitez, si vous voulez ...».

Parfois, l'objectif visé est simplement de dire ce qu'il en est du Paradis, à l'appui de quoi interviennent l'une et l'autre parole, l'une illustrant et expliquant l'autre. Mais la plupart du temps, l'insistance semble provenir d'un souci dominant, celui évoqué plus haut : préciser le statut de chacune des paroles citées : celle de la *Torah* par rapport à celle du Coran, ou celle de Dieu citée par

Muḥamad par rapport à celle de Dieu dictée par l'ange Gabriel et consignée dans le Coran. Établir un lien d'équivalence entre les deux rejoint en quelque sorte la remarque d'Origène évoquée plus haut : si quelqu'un n'est pas convaincu par la citation d'un apocryphe, qu'il fasse confiance à ce qui se trouve dans l'Écriture communément reçue.

L'une des formulations attribuées à Abû-Hurayra à ce propos est la suivante :

... بَلْهَ مَا آطّلعتُم عليه ثُمّ قرأَ ...

«selon ce que vous avez appris» puis il récita ; ...

ou ... بَلْهَ مَا أَطْلَعَكُم اللّهُ عليه ، اقرؤوا
إنْ شِئْتُمْ ...

«selon ce que Dieu vous a appris, récitez si vous voulez : ...»

Les traditionnistes et les linguistes postérieurs ne sont pas d'accord sur la nuance donnée par *balha* à la phrase : «selon ce que»? — «assurément (c'est) ce que»? — «à plus forte raison ce que»? [v. *Lisân al-ʿArab*, sub *BLH*].

Sans doute faut-il voir aussi dans cette insistance sur le lien d'équivalence entre le verset du Coran et le *ḥadîṯ* la conscience, chez les transmetteurs d'avoir affaire, à propos de celui-ci, à un texte venu d'ailleurs. Ce *logion* était trop ancien, trop répandu et trop utilisé par les différentes communautés non islamiques pour que le fait ait pu échapper à leur attention. Les milieux où s'élaboraient le *Ḥadîṯ*, du VII[e] au IX[e] siècle, avaient une connaissance directe ou indirecte des textes religieux antérieurs ; c'est là une chose assurée et bien connue à partir des sources musulmanes elles-mêmes. Le rappeler ici n'est pas inutile à notre propos. Un exemple suffira.

Autres citations textuelles des livres antérieurs.

Dans un chapitre de la *Sîra* consacré à la «description/qualification de l'envoyé de Dieu à partir de l'Évangile», Ibn Isḥâq [«d'après ce qui m'est parvenu», dit-il], cite de Jésus les paroles suivantes :

«Celui qui me hait, c'est qu'il hait le Seigneur. Et si je n'avais pas fait en leur présence des choses que personne n'a faites avant moi, ils

n'auraient pas de péché. Mais d'ores et déjà ils se sont enorgueillis et ont pensé me vaincre ainsi que le Seigneur. Mais il faut que s'accomplisse la parole qui est dans la Loi *[al-Nâmus]* : Ils m'ont haï gratuitement *[maǧǧânan]* — c'est-à-dire «faussement» —. Et lorsque viendra le *Munḥamanna,* celui que Dieu vous enverra, de chez le Seigneur, l'Esprit de sainteté, celui qui de chez le Seigneur est sorti ; lui sera témoin pour moi, et vous aussi parce qu'anciennement vous fûtes avec moi. Je vous l'ai dit pour que vous ne doutiez pas».

Et, ajoute Ibn Isḥâq, le *Munḥamanna,* en syriaque, c'est «Muḥammad», et en grec *Paraklêtos*» [*Sîra,* I, 251].

Il s'agit d'une citation presque mot pour mot de l'Évangile de Jean [15/23-16/1]. Il est aisé d'y voir les retouches musulmanes : «mon Père» est remplacé par «le Seigneur», et le Paraclet est envoyé par Dieu et non par Jésus. Quant au terme *munḥamanna* c'est effectivement un mot araméen *(meₙahhemânâ),* traduisant le mot grec *paraklêtos* [v. *E.I.* nouv. éd., *Aḥmad*].

Ce que nous savons par ailleurs d'Ibn Isḥâq confirme que celui-ci avait une bonne connaissance des écrits juifs et chrétiens. Ibn al-Nadîm dira de lui : «Il portait (la science) des Juifs et des Chrétiens ; dans ses livres, il les appelle les gens de la première science» [*Fihrist,* p. 142].

Notons de plus que le thème du Paraclet avait également déjà été intégré par le prophète Mani (216-277) dans sa catéchèse gnostique, à partir, entre autres écrits, de l'Évangile de Jean.

Le «sceau de la prophétie» est également un thème propre à la catéchèse de Mani qui l'applique à sa propre personne. Il est repris, à propos de Muḥammad, par les textes islamiques primitifs [Coran 33/40 ; Ibn Isḥâq, *Sîra,* I, 196]. Plus tard, les développements documentés d'Ibn al-Nadîm sur le manichéisme confirmeront la qualité de la connaissance qu'avait l'auteur du *Fihrist* de ce courant religieux[20].

Les quatre *ḥanîf-s.*

Il n'est pas étonnant que le petit chapitre de la *Sîra* d'Ibn Isḥâq évoqué ci-dessus à propos de l'Évangile de Jean succède immédiatement à celui consacré aux quatre *ḥanîf-s* de La Mekke. Ces personnages sont en effet intéressants pour son propos apologétique.

(20) V. J. Riès, art. cit. p. 1023 ; *Fihrist* p. 472.

Il s'agit de quatre qurayshites qui ne s'associent pas à leurs compatriotes dans leur opposition déclarée à Muhammad : Waraqa Ibn Nawfal, 'Ubayd-Allâh Ibn Ǧaḥš, 'Uṯmân Ibn al-Ḥuwayriṯ, Zayd Ibn 'Amr. Ils partent dans les pays à la recherche de *al-Ḥanîfiyya,* la religion d'Abraham. Waraqa, le chrétien, se renforce dans son christianisme et «suit les livres de ses gens au point d'acquérir la science des gens du livre»; 'Ubayd-Allâh, après hésitation, adhère à l'islam, part avec sa femme en Éthiopie avec le premier groupe d'émigrés dans ce pays; il se convertit au christianisme, reste là-bas et meurt chrétien. Muḥammad épousera sa veuve Umm-Ḥabîba et ce sera le Négus qui fournira la dot; 'Uṯmân va chez les Byzantins, devient chrétien et jouit de la faveur de l'empereur de Byzance; Zayd reste d'abord à la Mekke, refusant d'adorer les idoles. Puis il part à la quête de la *ḥanîfiyya,* mais il meurt assassiné avant d'avoir trouvé [*Sîra,* I, 242 sq].

Ce récit, tel qu'il est composé, est éminemment symbolique : les personnages y représentent ces Arabes en quête d'une religion, et d'une allégeance politique, et tentés de diriger leurs recherches vers les étrangers : Byzantins et Éthiopiens. Cependant on ne peut dénier à cette symbolisation tout ancrage dans une certaine réalité d'histoire. Une pure fiction apologétique aurait sans doute pris soin de ne pas parler de 'Ubayd-Allâh Ibn Ǧaḥš, cousin du prophète et cependant revenu au christianisme après une première adhésion à l'islam([21]). Ce que l'on sait par ailleurs de l'existence d'un courant manichéen dans la péninsule arabe à partir de Hîra et jusque chez les Qurayšites donne à la relation d'Ibn Isḥâq une certaine signification qui ne manque pas d'intérêt. En effet, dans l'esprit de l'auteur, il semble bien exister un lien entre la *ḥanîfiyya* et le manichéisme. Ibn al-Nadîm quant à lui [*Fihrist*, p. 471], fera suivre la généalogie de Mani de la remarque suivante : «Il était le plus *ḥanîf* des hommes» [*kâna aḥnaf al-raǧul*]; il notera aussi un peu plus loin la prétention de Mani à être le Paraclet. Cette continuité des sources musulmanes dans l'évocation des mêmes thèmes éclaire le propos d'Ibn Isḥâq : le véritable Paraclet, marqué entre les deux épaules du sceau de la prophétie (signe reconnu par un moine chrétien [*Sîra*, I, 196]), c'est Muḥammad et non Mani; celui-ci n'est que le *ḥanîf* le plus éminent, et les quatre *ḥanîf-s* de La Mekke sont dans son sillage.

(21) V. IBN SA'D, *Ṭabaqât*, I, 208, 258-259; III, 89; IV, 104. al-ṬABARI, *Ta'riḫ*, III, 165.

En citant presque textuellement l'*Évangile de Jean* sur le Paraclet, Ibn Isḥâq avait visiblement un texte sous les yeux. Il serait intéressant de découvrir si ce texte était directement l'*Évangile de Jean*, ce qui me paraît le plus probable, ou s'il s'agissait d'une citation modulée de cet évangile tirée d'un écrit manichéen. L'auteur introduit sa citation par les mots : «d'après ce qui m'est parvenu». Il aurait pu dire tout aussi bien : «comme il est écrit».

La circulation des écrits.

Cette apparente réticence des gens du *Ḥadîṯ* à faire état d'écrits évoqués comme tels — quelle qu'en soit l'origine — pose un problème d'ordre «psycho-méthodologique». Conditionné par les libellés des chaînes de transmission dans les corpus classiques, on se laisse inconsciemment gagner par une fausse représentation : celle d'une transmission toujours purement orale. Les *isnâd-s* présentent certes un grand intérêt, en ce qu'ils font corps avec le texte transmis. Ils font donc partie de l'analyse du contenu du *ḥadîṯ*, en y incluant l'environnement historique et culturel des transmetteurs. Mais les chaînes de «il a dit» — «j'ai entendu» constituent plutôt un mode formel de présentation : derrière «il a dit» se profile très souvent un écrit.

Il serait trop long d'évoquer ici tous les indices que nous avons, dans les traditions et ouvrages musulmans, d'une véritable circulation d'écrits en tous genres dans l'Arabie des VII^e^ et VIII^e^ siècles, et d'une utilisation somme toute relativement courante de l'écriture. Que les manuscrits de ces *ṣaḥîfa-s* [«feuillets»/«recueils»] ou de ces livres évoqués alors soient aujourd'hui presque tous perdus ne les empêche pas d'avoir existé[22], comme ont existé les différentes versions écrites des premiers corans, elles aussi perdues ou inaccessibles à l'édition.

Dans son commentaire du Coran [*al-Naḥl*, 16/103], al-Ṭabarî fait état de plusieurs traditions. Elles concernent cette personne de langue étrangère, (mais dont le nom n'est pas donné dans le verset)

(22) A ce sujet v. par ex. ce que dit al-Ḏahabi de ʿAbd-Allâh Ibn ʿAmr b. al.-ʿAṣ, dans *Siyar aʿlâm al-nubalâ'* (éd. Dâr al-Maʿârif, le Caire, 1962), III, 53-54 (n° 234). V. aussi l'énumération d'Ibn al-Nadim, *Fihrist* (pp. 56-57), concernant les livres de commentaire du Coran; et Ibn Saʿd, *Ṭabaqât*, V, 293; VII, 229. V. également al-Buḫari, *Ṣaḥîḥ*, K. al-ʿilm, B. Kitâbat al-ʿilm; K. al-ǧihâd, B. al-ṣabr ʿalâ l-ǧihâd.

à laquelle Muḥammad, selon ses opposants déclarés, aurait emprunté les thèmes de sa prédication. Ce qui est à remarquer dans ces traditions, par delà leurs divergences quant à l'identité onomastique du personnage, c'est d'abord l'autorité que la tradition attachera aux hommes qui sont dits les avoir transmises (Ibn 'Abbâs, 'Ikrima, Qatâda, 'Abd-Allâh Ibn Kaṯîr, Ibn al-Musayyib, sans compter Ibn Isḥâq (dont, pour des raisons analysables, certains traditionnistes estimeront l'autorité plutôt faible). Il faut remarquer également que pour tous ces hommes, le personnage en question est très généralement un esclave étranger (chrétien notamment). L'un est byzantin, l'autre peut-être nubien etc. De l'un ou l'autre il est dit : «il lisait les livres», ou «il avait des livres», ou «il lisait la *Torah*». Pour le milieu du *Ḥadîṯ* des premières générations musulmanes, il ne fait pas de doute que du temps du prophète ces livres circulaient et étaient accessibles.

Selon les informations transmises par Ibn Sa'd [*Ṭabaqât*, II, 22], «les gens de la Mekke écrivaient et les gens de Médine n'écrivaient point»; après la victoire de Badr, Muḥammad ordonna donc que les captifs mekkois qui étaient trop pauvres pour payer une rançon soient employés à l'alphabétisation des enfants musulmans. Zayd Ibn Ṯâbit, ajoute Ibn Sa'd, fut de ceux qui bénéficièrent de cet enseignement. L'on sait que Zayd, selon la tradition, joua plus tard un rôle essentiel dans la constitution du corpus coranique [v. également Ibn Ḥanbal, *Musnad*, I, 247].

Dans cet éventail d'informations qui nous parviennent ainsi sur le milieu culturel dans lequel baignaient les Arabes, il faut sans doute faire mention des femmes étrangères qui donnèrent des enfants aux notables qurayšites. Ibn al-Kalbî, dans les *Maṯâlib al-'Arab*, donne la liste de ceux qui, parmi les Qurayšites, étaient fils d'éthiopiennes, de chrétiennes byzantines, d'indiennes, de nabatéennes, de juives [trad. par G. Monnot, *Islam et religions*, pp. 202-205]. Nous y retrouvons des noms très connus de la famille de Muḥammad lui-même, à commencer par des fils et petits-fils de 'Alî Ibn Abî-Ṭâlib. Que beaucoup d'éléments provenant de ces aires culturelles non arabes aient trouvé leur place dans la culture mekkoise des débuts de l'islam par l'intermédiaire des mères étrangères est plus que probable.

La circulation des hommes.

La circulation des hommes n'a pas une importance moindre. C'est un fait très connu par exemple que l'Éthiopie antérieure et

contemporaine des débuts de l'islam, au demeurant productrice de traductions de textes bibliques et pseudépigraphiques, fut en contact permanent avec la Péninsule arabe sur le mode commercial, militaire, politique ou religieux. Comment les premiers compagnons de Muḥammad émigrés en Éthiopie, certains d'entre eux avec leurs épouses, leurs enfants naissant dans l'émigration, et eux mêmes y demeurant plusieurs années, comment n'en auraient-ils pas acquis quelque chose aussi sur le plan culturel, religieux, linguistique? La conversion au christianisme de l'un, l'hésitation d'un autre attendant que les affaires de Muḥammad prennent un tour favorable, en sont déjà des signes. La carrière de l'un de ces hommes est caractéristique à cet égard. Il s'agit de Ǧaʿfar Ibn Abî-Ṭâlib, frère de ʿAlî et cousin de Muḥammad. Il ne revint d'Éthiopie qu'en 628. Il y était donc resté douze ou treize années. Ibn Saʿd raconte ce qui suit : Ǧaʿfar entra un jour en compétition matrimoniale avec son frère ʿAlî et avec Zayd Ibn Ḥâriṯa. Muḥammad prononça en sa faveur un arbitrage plein de subtilité et d'habileté. Ǧaʿfar en fut si heureux qu'il se mit à sautiller en dansant autour de Muḥammad : «C'est une chose que j'ai vu les Éthiopiens faire à l'égard de leurs rois», dit-il pour s'en expliquer. Anecdote révélatrice, à tout le moins, d'une certaine imprégnation dans les comportements [*Ṭabaqât*, IV, 35-36].

Les lectures de Wahb Ibn Munabbih.

Parmi les chaînes de transmission du ḥadîṯ «ce que l'œil n'a point vu ...», et qui remontent à Abû Hurayra, il en est une qui me semble digne d'une attention particulière, celle où il est dit que le premier transmetteur après Abû-Hurayra est Hammâm Ibn Munabbih (m. vers 720). Ce yéménite, lointainement d'origine persane, sans être totalement inconnu des biographes postérieurs qui parlent de lui, n'a cependant pas, dans leur milieu, la notoriété de son frère Wahb Ibn Munabbih (m. vers 732) : celui-ci fut, à la fin du Iᵉʳ et au début du IIᵉ siècle de l'hégire, un des canaux principaux par lesquels passèrent à la tradition musulmane de nombreuses données des textes religieux antérieurs. Nous pouvons nous faire une idée des lectures de Wahb d'après ce qu'il en dit lui-même, selon une information transmise par son petit-fils.

Au tout début du *Kitâb al-Tîǧân* de Wabb Ibn Munabbih transmis par Ibn Hišâm, nous lisons ce qui suit :

«Abû-Muḥammad ʿAbd-al-Malik b. Hišâm nous a rapporté de Asad Ibn Mûsa, le tenant de Abû-Idrîs Ibn Sinân, le tenant de son grand-père

maternel Wabb Ibn Munabbih : Wahb a dit : J'ai lu 93 livres, de ceux que Dieu a révélés aux prophètes. Et j'y ai trouvé que les livres que Dieu a révélés à l'ensemble des prophètes étaient au nombre de 163. Il a révélé deux *ṣaḥîfa* à Adam en deux livres : une au Paradis, et une sur le mont Liban. A Seth fils d'Adam une *ṣaḥîfa*. A Hénoch, c'est-à-dire Idrîs, 30 *ṣaḥîfa-s*. A Noé deux *ṣaḥîfa-s*, une avant le déluge, et une autre après le déluge. A Hûd quatre. A Ṣâliḥ deux *ṣaḥîfa-s*. A Abraham 20 *ṣaḥîfa-s* et à Moïse 50 *ṣaḥîfa-s* : ce sont les *Tables* dont Dieu a dit : «Certes ceci est dans les premiers feuillets, les feuillets d'Abraham et de Moïse [*Coran*, 87/18-19]. A David les Psaumes. A Jésus l'Évangile, et à Muhammad la Décision [*al-Furqân*], Dieu le bénisse ainsi que sa famille, et lui donne la paix ainsi qu'à tous les prophètes.
Wahb Ibn Munabbih a dit (encore) : Et Dieu révéla à Jésus Le début de la création [*Bad' al-ḫalq*], lorsqu'il la forma et la créa au début. Puis Dieu en fit le récit à son prophète Moïse — Dieu le bénisse — du jour où il la commença jusqu'à ce qu'il lui révélât la *Torah.*» [*Tiğân*, pp. 9-10].

Wahb donnera le titre *Début de la création* à l'un de ses ouvrages auquel il associera les *Récits sur les prophètes* [*Qiṣaṣ al-anbiyâ'*]. Nous pouvons déjà nous en faire une idée d'après les extraits que nous en donne le *Kitâb al-Tiğân* immédiatement après cette introduction. Il y paraphrase à sa manière le début du livre de la Genèse, et nous y retrouvons évoqués avec une certaine précision les noms bibliques, de Adam et Ève jusqu'à Noé et ses fils [pp. 10-33].

L'énumération de Wahb présente cependant un intérêt plus général. En effet, mis à part les livres bibliques à certains desquels il peut faire allusion, nous trouvons, dans l'ensemble des pseudépigraphes intertestamentaires connus et publiés jusqu'à présent, des titres qui ne sont peut-être pas sans rapport avec la liste de Wahb ; entre autres une *Histoire et vie d'Adam et Ève*, deux *Livres d'Hénoch*, un *Testament d'Abraham*, une *Apocalypse d'Abraham* et un *Testament de Moïse*.

Nous avons encore, chez Ibn Sa'd, un écho des lectures de Wahb et des lieux où il a pu consulter les ouvrages. Un contemporain de Wahb, Dâwûd Ibn Qays de Sanaa au Yémen, dit ceci :

«J'ai entendu Wahb Ibn Munabbih dire : j'ai lu 92 livres, tous révélés du ciel : 72 d'entre eux dans les synagogues [ou : églises] et entre les mains des gens, et 20 que ne connaissent que peu de gens» [*Ṭabaqât*, V, 543](23).

(23) L'information d'Ibn Sa'd sera reprise très brièvement par IBN QUTAYBA, *al-Ma'ârif*, (éd. Dâr al-Ma'ârif, Le Caire, 2e éd. 1969), p. 459 ; puis par IBN ḪALLIKÂN, *Wafayât* (éd. M. M.-D. 'Abd-al-Ḥamîd, Le Caire, 5 vol. 1948-1949), vol. V, 88 (no 743). Le mot *kanîsa*, pl. *kanâ'is* peut aussi bien désigner la «synagogue» juive

La distinction effectuée par Wahb et ses transmetteurs entre «ce qui est dans les synagogues/églises et entre les mains des gens» d'une part, et «ce qui n'est connu que de peu de gens» d'autre part, semble bien correspondre à celle effectuée par Origène autrefois entre les écrits bibliques communément reçus, et ceux qui font partie des «apocryphes».

D'un livre à l'autre.

Wahb, nous disent les biographes, «accordait le plus grand intérêt aux livres des anciens» [Ibn al-ʿImâd, *Šaḏarât* I, 150]. L'évocation de ses lectures nous relie à la transmission de notre petit texte par l'intermédiaire de son frère Hammâm Ibn Munabbih, dont il est dit par Ibn Ḥağar [*Tahḏîb* 11/67, nº 106] qu'«il achetait des livres pour son frère Wahb» (information reprise plus tard par Ibn al-ʿImâd, *Šaḏarât* I, 182).

De Hammâm Ibn Munabbih, compagnon assidu d'Abû-Hurayra, nous avons une collection de 138 *ḥadîṯ-s*, composée bien avant la constitution des grands corpus du IXᵉ siècle. La filière de transmission initiale en est la suivante : Abû-Hurayra → Hammâm Ibn Munabbih → Maʿmar Ibn Râšid → Abd-al-Razzâq Ibn Hammâm Ibn Nâfiʿ. Nous connaissons cet écrit tout d'abord par Ibn Ḥanbal qui le recopie intégralement dans son *Musnad* [II, 312-319]. Il nous est possible de confronter ce document reproduit par Ibn Ḥanbal avec deux copies manuscrites qui nous sont parvenues par ailleurs de la *Ṣaḥîfa* de Hammâm, et qui ont été effectuées indépendamment de *Musnad* respectivement aux XIIᵉ et XIVᵉ siècles (VIᵉ et IXᵉ s. de l'hégire). Le texte en a été publié par M. Hamidullah avec une introduction et des notes critiques[24]. Il s'agit bien de la même collection : à quelques variations minimes près, les textes et l'ordre des *ḥadîṯ-s* y sont les mêmes, comme la filière de transmission globale qui en est donnée.

L'ensemble se présente, à l'instar de l'*Évangile selon Thomas*, comme un recueil de *logia* apparemment sans lien direct les uns avec les autres. La formule qui introduit successivement chaque

que l'«église» chrétienne, comme d'ailleurs le mot *bîʿa*, pl. *biyaʿ*; v. E.I. nouv. éd., IV, 549.

(24) M. HAMIDULLAH, «Aqdam ta'lîf fî l-Ḥadîṯ al-nabawî, Ṣaḥîfat Hammâm Ibn Munabbih wa makânatuhâ fî ta'rîḫ ʿilm al-Ḥadîṯ», *Mağallat al-Mağmaʿ al-ʿIlmî al-ʿArabi* (R.A.A.D.), 28 (1953), 96-116, 270-281, 443-467 ; F. SEZGIN : *Geschichte* ..., I, 86 ; I, 81-82.

ḥadîṯ y est analogue : «L'envoyé de Dieu a dit» (*Ev. Thomas* : «Jésus a dit»). Parmi les 138 *ḥadîṯ-s* qu'il contient figure précisément notre petit texte : «ce qu'œil n'a point vu ...» [n° 30].

Parmi les compositeurs des grands corpus classiques, Ibn Ḥanbal — cela tient à son mode de présentation des collections, par transmetteurs et non par thèmes — est le seul à recopier intégralement cette *Ṣaḥîfa*. Mais il est certain qu'al-Buḫâri utilisa lui aussi cet écrit, en en dispersant un grand nombre de *logia* à travers les différents chapitres thématiques de son *Ṣaḥîḥ*(25).

En ce qui concerne le *logion* «ce qu'œil n'a point vu ...», aucune des chaînes de transmission que cite al-Buḫârî ne remonte directement à Abû-Hurayra par Hammâm. Mais nous avons déjà noté que Sufyân Ibn 'Uyayna, qui est l'une de ses autorités constantes en la matière, était en contact avec 'Abd-al-Razzâq, transmetteur des *ḥadîṯ-s* de Hammâm par Ma'mar Ibn Râšid. D'une façon ou d'une autre, nous restons donc bien dans le même milieu.

La plupart du temps, pour les raisons évoquées plus haut, il nous est difficile de préciser autrement que par une analyse interne de contenu, le lien qui existe entre un texte religieux antérieur et ce que l'on en retrouve dans les textes islamiques primitifs. Ici, à partir de la référence directe que font certaines versions à la *Torah* d'une part, et de la mention de Hammâm Ibn Munabbih d'autre part, nous pouvons sans doute aller plus loin, en orientant nore regard vers la famille Ibn Munabbih et vers son milieu.

La famille Ibn Munabbih et son milieu.

Au Yémen, la famille faisait partie des *Abnâ'*, descendants des Persans établis dans le pays à la suite de l'intervention des troupes de Ḫusraw Anûširwân (531-579).

L'on connaît au moins quatre frères Ibn Munabbih : Hammâm, compagnon d'Abû-Hurayra, plus âgé que Wahb mais qui mourut avant lui (vers 720); Wahb, qui exerça la judicature islamique à Sanaa sous les Omeyyades, et y mourut vers 732; Ma'qil, mort lui

(25) F. Sezgin estime cela possible. La possibilité devient certitude si l'on constate qu'al-Buḫârî cite textuellement des ḥadiṯ-s provenant visiblement de là; ex. : Tafsîr, Qul huwa Allâh aḥad, B. Allâh al-ṣamad; K. bad' al-ḫalq. B. ṣifat al-Ǧanna. Il en est de même pour Muslim, *Ṣaḥîh*, K. al-îmân, B. ru'yat Allâh : comp. HAMMAM, *Ṣaḥîfa*, n° 106, 85 et 55.

aussi avant Wahb, et «dont on rapporta (des traditions)»; et enfin 'Umar, «dont on rapporta aussi (des traditions)».

Un neveu paternel de Wahb, 'Abd-al-Samad fils de Ma'qil, est en outre cité comme transmetteur de son oncle Wahb; et de même et surtout un petit-fils de Wahb du côté maternel, 'Abd-al-Mun'im Ibn Idrîs b. Sinân (m. en 835 plus que centenaire). Il s'agit de celui qui, nous l'avons vu, est la référence d'Ibn Hišâm en ce qui concerne le propos de Wahb sur ses lectures [*Tîğân*, pp. 9-10][26]. En effet, 'Abd-al-Mun'im «était lecteur des livres de Wahb et de sa *Sagesse*» [*Ḥikmat Wahb*, titre d'un livre de Wahb], et «il transmit les livres de Wahb, traditions des prophètes et des dévots, traditions des Fils d'Israël. Il était traditionniste, contemporain de l'élaboration des corpus de *Ḥadîṯ* et des ouvrages de *Sîra* devenus classiques. Au Yémen, il connut le traditionniste Ma'mar Ibn Râšid (m. vers 770), maître de 'Abd-al-Razzâq et, de plus, transmetteur d'al-Zuhrî comme Ibn Isḥâq[27].

Nous retrouvons le nom de Ma'mar Ibn Râšid dans la chaîne de transmission de la *Ṣaḥîfa* de Hammâm, et dans celle de certains *ḥadîṯ-s* d'al-Buḫârî et de Muslim. Nous le retrouvons aussi dans les chaînes de transmission de récits provenant de Wahb Ibn Munabbih, puisés dans l'hagiographie chrétienne : en particulier celui des *Dormants d'Éphèse*, les jeunes «Gens de la caverne». Nous savons de plus que Ma'mar fut l'auteur d'un ouvrage de *Maġâzî*, d'une collection de *ḥadîṯ-s* propre à lui, et d'un commentaire coranique[28].

Quant au neveu de Wahb et de Hammâm, 'Abd-al-Ṣamad Ibn Ma'qil, il figure dans la chaîne de transmission d'une longue paraphrase évangélique de son oncle Wahb citée par al-Ṭabarî en commentaire de la sourate *al-Nisâ'* [4/157], et dans la transmission de propos de Wahb sur des questions de chronologie biblique[29].

Un milieu producteur.

Avec la famille Ibn Munabbih, nous sommes donc en présence d'une sorte de dynastie familiale centrée d'abord sur des livres.

(26) Ibn Sa'd, *Ṭabaqât*, V, 543, 544, 547; VII, 361. V. aussi Ibn Qutayba, *al-Ma'ârif*, pp. 459 et 525.

(27) Ibn Sa'd, *Ṭabaqât*, V, 546; al-Ṭabarî, *Ta'rîḫ*, II, 246, 281, 305, 398 et passim.

(28) Ibn Sa'd, *Ṭabaqât*, V, 546, 547; VII, 361; al-Ṭabarî, *op. cit.*, II, 7; *Tafsîr* de la sourate *al-Kahf* 18/11. F. Sezgin, *Geschichte ...*, I, 290-291 et 81-82, 86.

(29) al-Ṭabarî, *Ta'rîḫ*, II, 236-237.

Autour, et au-delà de ce groupe familial, nous avons affaire à un milieu assez large de production écrite et de transmission, à partir du Yémen.

Dans la famille, c'est la personnalité de Wahb qui émerge. Trois choses le caractérisent : il aime les livre, il énumère ceux qu'il a lus, et son frère Hammam, bibliophile lui aussi, en achète pour lui. Il écrit beaucoup : sur les traditions juives et chrétiennes, sur la Bible, sur l'histoire ancienne du Yémen dont il est un fervent, et sur les débuts de l'Islam : il est, lui aussi, l'auteur d'un *Kitâb al-Maġâzî*, dont nous avons un fragment conservé sur un papyrus du IXe siècle. Et surtout, avec deux anciens juifs convertis à l'islam, 'Abd-Allâh Ibn Salâm et Ka'b al-Aḥbâr (un yéménite), il est une référence importante des traditionnistes pour les questions relatives à la Bible et aux traditions juives et chrétiennes de son temps. On dit même qu'en la matière il fut un conseiller utile pour Ibn 'Abbâs, cousin de Muḥammad et référence constante des traditionnistes et des commentateurs anciens du Coran. Effectivement, les noms de Wahb Ibn Munabbih, de Ka'b al-Aḥbâr et d'Ibn'Abbâs se trouvent fréquemment associés dans l'origine des récits formant la trame du commentaire d'al-Ṭabarî sur la sourate *Yâ' Sîn* 36/13. Ibn Isḥâq, de son côté, est un lecteur de Wahb : Ibn Hišâm, et surtout al-Ṭabarî, nous en transmettent de nombreuses informations par son canal (implantation du christianisme à Nağrân, Samson, Saint Georges etc.[30]). Notons enfin que parmi les transmetteurs d'Ibn Isḥâq, nous retrouvons Sufyân Ibn 'Uyayna, dont nous connaissons aussi les liens avec 'Abd-al-Razzâq, transmetteur de la *Ṣaḥîfa* de Hammâm Ibn Munabbih, et qui fut également le maître d'Ibn Ḥanbal [Ibn Sa'd, *Ṭabaqât*, VII, 321].

En fait, à travers toutes ces filières entrecroisées, plus qu'à un seul ou à quelques hommes, plus qu'à une famille, nous avons affaire à un milieu. Nous en avons les échos apparemment par des «dits» transmis de personne à personne, dans des chaînes

(30) Ibn Hišam/Ibn Isḥâq, *Sîra,* I, 30 sq.; al-Ṭabarî, *Ta'rîḫ*, II, 22, 24, 119 et passim. Sur Wahb Ibn Munabbih, v. R. G. Khoury, *Wahb Ibn Munabbih*..., Wiesbaden, 1972 (Codices Arabici Antiqui I). — «Quelques réflexions sur les citations de la Bible dans les premières générations islamiques du premier et du deuxième siècles de l'Hégire», dans *Bulletin d'Études Orientales,* Institut Français de Damas, XXIX (1977), 269-278. — «Les sources islamiques de la «Sîra» avant Ibn Hishâm (m. 213/834) et leur valeur historique», dans *La vie du prophète Mahomet* (Colloque de Strasbourg octobre 1980), Paris, P.U.F., 1983, 7-29; v. particulièrement pp. 23 sq.

présentées le plus souvent comme orales et quasi indépendantes les unes des autres. Ce n'est là qu'une apparence : nous sommes dans un milieu de lecture et d'écriture, de transmission et de production culturelle, un milieu de bibliophiles et d'écrivains qui, souvent, se connaissent les uns les autres, voire écrivent ensemble ou sous la dictée les uns des autres. Ils se transmettent des textes au moins autant qu'ils échangent des informations orales.

Qu'une citation puisée dans un ou plusieurs de ces nombreux écrits antérieurs évoqués plus haut se retrouve avec d'autres dans les collections écrites que l'on se transmet alors n'a rien que de très normal(31). L'attribution d'un *logion* à Muḥammad par le canal d'Abû-Hurayra et par d'autres canaux, si elle avait une importance pour les compositeurs, puis les transmetteurs, à une époque où se mettaient en place les éléments d'un mythe fondateur, nous apparaît plutôt maintenant comme un procédé littéraire d'authentification. Il est au demeurant fort possible que ce soit Muḥammad qui ait inclus ce *logion* dans ses propos, comme il est possible qu'il ait été inséré plus tardivement dans les recueils partiels de *ḥadîṯ-s*, nanti du label d'Abû-Hurayra et d'autres compagnons. La vérification de ce point restera toujours aléatoire. L'important est ailleurs.

Du VIIe au IXe siècle, les dirigeants d'une communauté nouvelle en pleine expansion lui constituent ses propres livres de référence. Ils intègrent et recomposent ce qui leur paraît assimilable des écrits antérieurs en fonction de leur visée propre. Ils restent en cela dans la ligne des procédés déjà en usage avant eux, notamment dans la longue tradition des pseudépigraphes.

Peu à peu, et parallèlement, s'établira la hiérarchisation de ces nouveaux textes de référence. Suivant l'importance qui sera conférée à chacun, ils seront mis soit sous l'autorité directe d'une révélation de Dieu descendue sur son envoyé (les versets du Coran); soit sous l'autorité du prophète qui, guidé par Dieu, organisait sa communauté et en exhortait ou admonestait les croyants *(ḥadîṯ)*. Entre les deux, mais inclus dans le *Ḥadîṯ*, se situent les *ḥadîṯ-s qudsî-s*, *logia* particuliers mis sous l'autorité d'une inspiration de l'esprit de Dieu survenue au prophète, lequel

(31) En ce qui concerne l'écriture et le livre dans l'Antiquité chrétienne, v. l'ouvrage suggestif de A.-G. HAMMAN, *L'épopée du livre. Du scribe à l'imprimerie*, Paris, Librairie Académique Perrin, 1985 (239 pp.); v. en particulier les chapitres 1 à 4.

disait alors : « Dieu a dit », sans que pour autant cette parole de Dieu ait trouvé place dans le corpus coranique. Ce dernier cas est celui de notre *logion*. L'étude de son histoire antérieure, et de son assimilation par le milieu du *Ḥadîṯ*, n'est que l'illustration limitée d'un processus particulier d'intégration.

Alfred Louis de PREMARE
(Aix-en-Provence)

RÉFÉRENCES

N.B. : Pour certaines références courantes insérées dans le texte, les éditions sont les suivantes :

IBN HIŠÂM / IBN ISḤÂQ : *Sîra*, éd. M. M.-D. ʿAbd-al-Ḥamîd, 4 vol., réimpr. Dâr al-Fikr 1981.

IBN AL-NADÎM : *Fihrist*, éd. Le Caire, 1 vol., s.d.

IBN SAʿD : *Ṭabaqât*, éd. I. ʿAbbâs, 8 vol. + 1 vol. d'index, réimpr. Beyrouth, 1985.

AL-ṬABARI : *Ta'rîḫ*, éd. Dâr al-Maʿârif, Le Caire, 10 vol., 1960-1969.